



TRABAJO, PRODUCTIVIDAD Y PRIMACIA DE LA PERSONA

JOSÉ LUIS ILLANES

«El trabajo humano es una clave, quizá la clave esencial, de toda la cuestión social»¹. Con estas palabras introduce Juan Pablo II el mensaje que aspiraba a transmitir con la Encíclica *Laborem exercens*, poniendo de manifiesto a la vez la continuidad y la evolución respecto a la *Rerum novarum* cuyo noventa aniversario conmemoraba. Continuidad, porque se enfrenta con el mismo problema: la cuestión social moderna, es decir, el desarrollo, los avatares y las crisis de la sociedad contemporánea. Evolución, porque Juan Pablo II tiene conciencia de dar un paso adelante o, más exactamente, de estar en condiciones de señalar, de manera explícita y más clara que en el pasado, la raíz de los problemas, acudiendo para ello precisamente al análisis y a la reflexión sobre el trabajo.

Situándonos en línea con esas consideraciones, hagámonos ante todo una pregunta: ¿qué es el trabajo?, ¿qué realidad se evoca con la palabra trabajo para poder decir que estamos ante la clave de la cuestión social?

1. *Hacia una caracterización o definición del trabajo*

León XIII, en la *Rerum novarum*, da por supuesto la noción o concepto de trabajo, sin intentar ni siquiera esbozar una definición elaborada. Lo contempla siempre, como corresponde a la óptica de la encíclica, en el contexto de las relaciones entre empresarios y obreros —más concretamente, del proceso de la creación o producción de riqueza— con vistas

1. JUAN PABLO II, Enc. *Laborem exercens*, n. 3.

a subrayar la necesidad de su adecuada remuneración, no sólo porque «la razón misma del trabajo que aportan los que se ocupan en algún oficio lucrativo y el fin primordial que busca el obrero es procurarse algo para sí»², sino, además y sobre todo, porque esa pretensión corresponde a justicia, ya que —afirma— «la riqueza nacional proviene no de otra cosa que del trabajo de los obreros»³; frase neta, que debe ser completada con otras en las que deja constancia de que en ese proceso productivo la acción del obrero no es el único factor, puesto que «ni el capital puede subsistir sin el trabajo, ni el trabajo sin el capital»⁴, pero que, en todo caso, mantiene su vigencia.

Cuarenta años más tarde, Pio XI ofrece, en la *Quadragesimo anno*, lo que constituye sin duda una definición del trabajo. Parte para ello precisamente del proceso de producción de riqueza, es decir, adopta la misma perspectiva y aspira a exponer la misma doctrina que su predecesor, más aún, comienza remitiendo expresamente a los textos leoninos recién mencionados. Los pueblos —escribe a continuación— han podido desarrollarse y pasar de situaciones de carencia a otras de mejor fortuna gracias, sin duda, al ejercicio del ingenio y del esfuerzo humanos, pero —añade— no conviene olvidar que ese ingenio y ese esfuerzo actualizan potencialidades presentes en la naturaleza. Esos dos son, concluye, los elementos que integran el trabajo y permiten definirlo: «¿qué es trabajar, en efecto, sino aplicar y ejercitar las energías espirituales sobre los bienes de la naturaleza o por medio de ellos?»⁵.

La *Laborem exercens* define por su parte al trabajo como «actividad transitiva, es decir, de tal naturaleza que, empezando en el sujeto humano, está dirigida hacia un objeto externo», lo que —añade— «supone un dominio específico del hombre sobre la tierra y a la vez confirma ese dominio»⁶. En otros momentos, concretamente en la introducción, usa en cambio la palabra trabajo dándole mucha más amplitud: «con su trabajo —leemos en ese texto— el hombre ha de procurarse el pan cotidiano, contribuir al continuo progreso de las ciencias y de la técnica y, sobre todo, a la incesante elevación cultural y moral de la sociedad en la que vive en

2. LEÓN XIII, Enc. *Rerum novarum*, n. 3 (según la enumeración del volumen *Nueve grandes mensajes*, BAC, Madrid 1986).

3. *Ibid.*, n. 25.

4. *Ibid.*, n. 15.

5. PIO XI, Enc. *Quadragesimo anno*, n. 53 (según la numeración del volumen *Nueve grandes mensajes*, ya mencionado).

6. JUAN PABLO II, Enc. *Laborem exercens*, n. 4.

comunidad con sus hermanos. Y «trabajo» significa aquí todo tipo de acción realizada por el hombre independientemente de sus características o circunstancias»⁷. Hay, pues, una oscilación de lenguaje, que se mantiene a todo lo largo del documento y que, buscada o no, resulta significativa del desarrollo de las ideas desde la época de la *Rerum novarum*.

A lo largo de la tradición filosófico-teológica se ha definido con frecuencia al trabajo como actividad esforzada, como tarea caracterizada no sólo por el empleo de una fuerza sino, además, por el empeño, el ahínco, la energía, con el desgaste y el cansancio que todo esfuerzo trae consigo⁸. La etimología de la palabra trabajo —como también la del vocablo latino *labor*, de donde deriva el castellano laboriosidad— abogan en esa dirección, confirmando así lo que constituye sin duda una experiencia universal. Y, sin embargo, no es ése, a nuestro juicio, el rasgo decisivo en orden a una definición del trabajo, como lo evidencia, entre otras cosas, la comparación con otra de las actividades humanas más comunes y ordinarias: el juego⁹.

El juego, al menos ciertos juegos, implican, en efecto, el ejercicio de una fuerza —en ocasiones, de una gran fuerza—, y traen consigo desgaste y cansancio, incluso hasta el agotamiento. Y sin embargo, aun en esos casos, jugar y trabajar son actividades distintas. ¿En qué se distinguen, precisa y exactamente, trabajo y juego?

En una primera aproximación puede colocarse el acento en la espontaneidad: el juego nos habla de libertad del espíritu, de expansión del ánimo, de dedicación a aquello que se desea y como se desea; el trabajo, en cambio, de la realización de una tarea que presupone responsabilidades y reclama sometimiento a planes, normas, plazos y reglas. Esta consideración apunta sin duda a algo cierto, pero no llega al fondo de la cosas; de una parte, porque el trabajo puede presentársenos, y se presenta de hecho con frecuencia, como actividad a la que espontáneamente se tiende y en la que se encuentran hondas satisfacciones, y, de otra, porque —como ha

7. Enc. *Laborem exercens*, párrafo inicial introductorio. Para un comentario sobre la doctrina respecto al trabajo contenida en la Enciclica, remitamos a nuestro estudio *Ética y teología del trabajo en la «Laborem exercens»*, en la obra colectiva *Estudios sobre la encíclica «Laborem exercens»*, Madrid 1987, pp. 735-757.

8. Cfr. A. MILAN PUELLES, *Trabajo*, en *Léxico filosófico*, Madrid 1984, p. 560.

9. Sobre la distinción entre trabajo y juego, su importancia hermenéutica y algunas de las perspectivas teológicas que con ella pueden relacionarse, véase lo que hemos escrito en *El trabajo en la relación Dios-hombre*, en, A. ARANDA (ed.), *Dios y el hombre*, Pamplona 1985, pp. 717-724.

señalado Matthieu— el juego, todo juego, connota la existencia de reglas, sin las cuales la espontaneidad desembocaría en caos y el acto de jugar perdería su atractivo¹⁰.

La diferencia fundamental no radica en la espontaneidad, sino en la ordenación a un resultado, más exactamente a un producto o fruto que trasciende a la actividad que se realiza: se juega por jugar y para jugar, sin buscar otro fin que el jugar mismo; se trabaja, en cambio, para producir algo, para dar lugar a una obra, a un fruto que es puesto en el mundo —es decir, más allá del sujeto que trabaja— como efecto del acto de trabajar. El trabajo, todo trabajo, es, en suma, actividad productiva. Y éste es, a nuestro juicio, el rasgo que define y caracteriza a todas las actividades a las que, en el lenguaje ordinario, designamos como trabajos¹¹, y el que permite presentar al trabajo como clave de la cuestión social.

De ahí, de esa incidencia objetiva en el mundo de los hombres, deriva, en efecto, la potencialidad histórica del trabajo, puesto que, al modificar las realidades entre las que la humanidad vive y de las que dispone, transforma nuestro existir y el de las generaciones futuras. De ahí también, y al mismo tiempo, proviene su ambivalencia o, más exactamente, su relatividad, ya que, al no tener su fin en sí mismo, sino en el fruto producido, remite constitutivamente a ese fruto y, más radicalmente, a la sociedad humana en la que ese fruto incide. Toda valoración del trabajo depende no sólo de un esfuerzo análtico —es decir, de una descripción del acto de trabajar—, sino también, e inseparablemente, de un modo de entender a ese hombre y a esa sociedad humana a las que el trabajo afecta, como enseguida tendremos ocasión de comentar más detenidamente.

Antes, sin embargo, conviene apuntar algunas cuestiones que pueden contribuir a perfilar la descripción del trabajo, completando la definición nuclear recién ofrecida. Esas cuestiones son las siguientes:

10. V. MATTHIEU, *Gioco e lavoro*, Milán 1989.

11. Así ocurre en primer lugar, como resulta obvio, en los trabajos que implican la producción o fabricación de un objeto o cosa, que subsiste una vez que ha cesado la acción del trabajador. Pero también en las actividades que solemos calificar como tareas de servicio, en las que, ciertamente, la prestación del servicio y el servicio prestado constituyen una única realidad, pero en las que no por eso deja de haber algo producido —el servicio— que trasciende a quien lo presta y redundando en aquél que lo recibió. Así como, finalmente, en los trabajos llamados intelectuales, incluso en los más puramente tales, pues el esfuerzo de raciocinio, análisis e investigación desemboca siempre en una idea, comprensión o concepto y, de ordinario, en su posterior transmisión y manifestación.

a) El trabajo no acontece en el vacío, sino que presupone una naturaleza o realidad sobre la que se ejerce: el trabajo humano no crea, sino que transforma. Con el decurso de la historia esa naturaleza es cada vez más una naturaleza ya previamente trabajada por anteriores generaciones humanas, y cada época recibe en herencia los conocimientos, técnicas y métodos acumulados durante las etapas que la precedieron. Todo lo cual nos sitúa ante ese dinamismo al que aludíamos hace poco, y también ante el capital, entendido como «conjunto de instrumentos de trabajo y de medios que hacen posible la producción», por expresarlo con palabras de la *Laborem exercens*¹², cuya propiedad o titularidad se encontrará además diversamente configurada según los momentos históricos y los regímenes o jurídicos. La consideración del trabajo —particularmente en la sociedad industrial moderna— reclama por eso una reflexión sobre las relaciones entre capital y trabajo, con las implicaciones tanto teóricas como prácticas (contractuales, salariales, etc.) que de ahí derivan.

b) El segundo rasgo, que dice también referencia a las dimensiones social, es quizá, y sin quizá, más importante que el anterior: la división del trabajo. La más pequeña agrupación humana trae consigo una especialización de tareas, que se hace más determinada y compleja a medida que la sociedad se desarrolla. El trabajo, al menos algunos trabajos, adquieren así carácter de profesión, es decir, de ocupación estable que configura, en mayor o menor grado según los casos, la personal posición y función en la sociedad, y, en todo caso, reclama la concentración en unas tareas con exclusión de otras. La consideración del trabajo nos conduce, desde esta perspectiva, a reflexiones antropológico-vocacionales en orden a la realización de un sujeto, el hombre, que, abierto a lo ilimitado, se encuentra social e historicamente confinado en una determinada y concreta actividad así como al problema de la armonización o coordinación entre las diversas profesiones y, sobre todo, al dinamismo social ya antes subrayado, pues la fuerza histórica del trabajo está ligada, en gran parte, al hecho de su división.

c) La mutabilidad que acompaña a la historia humana, y el progresivo acumularse de conocimientos y técnicas, trae finalmente consigo que las diversas tareas y profesiones surgidas de la división del trabajo vayan planteando cuestiones que interesan no sólo a la sociología del trabajo, sino también a la reflexión teórica. Entre otros hechos que podrían mencionarse, hagamos referencia a un aspecto concreto, pero de innegable im-

12. *Laborem exercens*, n. 7.

portancia: el desarrollo tecnológico que, al aumentar la eficacia del trabajo y modificar la relación entre esfuerzo realizado y rendimiento obtenido, no sólo ha planteado y plantea problemas prácticos —paro juvenil, modificaciones en los planes educativos, disminución de la jornada laboral, etc.—, sino que ha llevado a algunos autores aventurar la posibilidad de «un mundo sin trabajo humano» o a otros —aparentemente más modestos, pero en realidad más penetrantes— a reconsiderar el concepto mismo de trabajo, distinguiendo, por ejemplo, entre empleo, o actividad remunerada, gracias a la cual cada individuo está en condiciones de subvenir a su propia vida, y trabajo, entendido de forma amplia, para abarcar no sólo el empleo sino también las tareas que se realizan en el propio hogar o las ocupaciones que se asumen de modo altruista en servicio de unas u otras necesidades sociales¹³.

2. *De la valoración griega a la valoración moderna*

Pero, prescindiendo de ulteriores precisiones sociológicas y dando por concluida esta ya larga parte descriptiva, pasemos a ocuparnos de la cuestión radical a la que antes hacíamos referencia: la conexión entre valoración del trabajo y modo de entender al hombre y al dinamismo de su existir social. Comencemos para ello analizando la primera reflexión detenida sobre el trabajo que nos ofrece nuestra cultura, es decir, la que esbozaron los filósofos griegos.

El pensamiento griego estuvo constantemente inspirado, al menos en sus épocas de esplendor, por la experiencia de la polis o ciudad-estado y por el ideal homérico del héroe. Las grandes hazañas y, junto a ellas, la vida cívica que las hace posibles y, lo que es más, que las trasmite y evoca dotándolas así de inmortalidad, constituyeron, para el griego, punto constante de referencia, expresión de un ideal del que se vive y, eventualmente —en los momentos de decadencia—, con el que se sueña y al que se añora. Esa vida cívica, gracias a la que surgen y resultan posibles las grandes empresas, presupone a su vez la libertad; más concretamente, la libertad entendida no sólo como convivencia y relación entre iguales, sino también como liberación de todo agobio, de toda preocupación por lo que Aristó-

13. Así, entre otros, Ch. HANDY, *El futuro del trabajo humano*, Barcelona 1986, cuyos análisis, aunque estén basados en la realidad inglesa, resultan aplicables, en mayor o menor grado, a las restantes sociedades desarrolladas

teles calificó como «necesidades de la vida»¹⁴, es decir, esas exigencias vitales y cotidianas, que, al obligar a ocuparse de lo inmediato, impedirían —a juicio del ateniense— la participación en la vida cívica, el recuerdo y la rememoración de las hazañas antiguas, la proyección hacia hazañas nuevas.

En este contexto la referencia al trabajo —y más concretamente al trabajo manual— surge espontánea e irresistiblemente. El trabajo se presenta, en efecto, precisamente como aquella actividad que, al aportar los bienes que permiten satisfacer las necesidades vitales, libera de la preocupación por el existir, haciendo posible la dedicación a las tareas ciudadanas y el afán por las grandes empresas. Actividad pues indispensable, ya que sin ella no puede darse una sociedad liberada de necesidades perentorias y por tanto apta para un verdadero desarrollo humano; pero, a la vez e inseparablemente, actividad carente en sí misma de substantividad o valor, es decir, válida sólo por relación a un vivir —el actuar ciudadano— que ella hace posible, pero del que no participa. Actividad, pues, a fin de cuentas, pre-humana o sub-humana, ya que no alcanza el nivel —la vida cívica y las empresas a que esa vida abre— en el que es dado realizarse como hombres; actividad que no edifica a quienes la llevan a cabo, antes bien los confina en ocupaciones y menesteres que impiden un crecer auténticamente humano; actividad que no abre a horizontes grandes, ni reclama o engendra virtud; actividad, en suma, propia de esclavos, de hombres pertenecientes a razas inferiores o que, vencidos en batallas, carecieron del valor para afrontar la muerte, mereciendo vivir en el anonimato y en la servidumbre¹⁵.

En la génesis de esta actitud se encuentra, sin duda alguna, ese aristocratismo, que constituyó uno de los estímulos principales de la cultura griega, dotándola de una creatrividad indiscutible e indiscutida, pero a la vez uno de sus límites, ya que llevó a considerar que la grandeza es cosa

14. Es la expresión que emplea, por ejemplo, en la *Política*, 1254 b 25.

15. Los estudios sobre la actitud de los griegos, y particularmente de Aristóteles, ante el trabajo son numerosos; de entre ellos, remitamos a algunos: W. FORTEMBAUGH, *Aristotle on slaves and women*, en J. BARNES y otros, *Articles on Aristotle*, Londres 1977, pp. 135-139; A. T. GOEGHEGAN, *The attitude towards labor in Early Christianity and Ancient Culture*, Washington 1945; P. GLOTZ, *Le travail dans la Grèce ancienne*, París 1920; P. JACCARD, *Historia social del trabajo de la antigüedad hasta nuestros días*, Barcelona 1971; R. MONDOLFO, *La comprensión del sujeto humano en la antigüedad*, Buenos Aires 1955; A. TILGHER, *Homo faber. Storia del concetto di lavoro nella civiltà occidentale*, Roma 1944; V. TRANQUILLI, *Il concetto di lavoro in Aristotele*, en «Rivista trimestrale», 1 (1962) pp. 27-63.

de pocos y, en consecuencia, a despreciar a la mayoría de los mortales. Y, junto a ese aristocratismo, otros factores, también de carácter sociológico; sin ir más lejos, el desarrollo tecnológico, amplio en algunos puntos pero reducido en otros y que, en todo caso, no permitía pensar en cambios estructurales tan rápidos y hondos como lo que han conocido los tiempos más cercanos a nosotros.

Puede discutirse sobre la mayor o menor importancia de uno u otro de esos factores, así como sobre su mutua interacción, pero no parece necesario hacerlo ahora. Sí debemos señalar, en cambio, que el tránsito hacia la valoración y comprensión del trabajo tal y como la encontramos en nuestros días, está hondamente entremezclado con el despegar técnico que, preparado durante los tiempos medievales, tuvo lugar en los inicios de la época moderna. Los ensueños de Roger Bacon, todavía en el siglo XIII, acerca de un auge de la cristiandad gracias a la aportación de la tecnología y, mucho más claramente, las afirmaciones de Galileo, de Descartes, de Francis Bacon y de tantos otros sobre la capacidad dominadora que las ciencias otorgan al hombre permitiéndole llegar a ser «dueño y poseedor de la naturaleza», marcan el comienzo de una etapa histórica, caracterizada precisamente por la conciencia de cambio, por la convicción de que la humanidad tiene en sus manos los resortes necesarios para transformar los ámbitos y las realidades que condicionan su vida.

En esos tiempos y en ese contexto nació la ciencia económica tal y como fue configurada por Adam Smith y sus continuadores. No es, pues, extraño que los economistas, al interrogarse —como lo hicieron Adam Smith y David Ricardo— sobre las relaciones entre trabajo y valor, y sobre el influjo que la «cantidad de trabajo» tiene en la evolución de los precios, lo hicieran presuponiendo una visión dinámica de la economía y desembocando en una consideración del trabajo como fuerza esencial a ese dinamismo. Ni tampoco que esas ideas repercutieran en el mundo de la filosofía, siendo recogidas, entre otros, por un pensador en el que conviene detenerse: Federico Guillermo Hegel.

El trabajo había sido objeto de estudio por filósofos ya desde antiguo: primero en el mundo greco-romano, después en el pensamiento patristico y medieval. La distinción entre *praxis* y *poiesis*, entre *agere* y *facere*, entre acción y fabricación, constituye un tópico habitual en la tradición intelectual de Occidente, y lo mismo ocurre con el análisis del trabajo en cuanto expresión, a la vez, de la intelectualidad y de la corporalidad del hombre, «obra de la inteligencia y de la manos» según la frase

usual en Tomás de Aquino¹⁶. En esos periodos, y en esos autores, la reflexión en torno al trabajo, se orientó ante todo —como ponen de relieve las distinciones y frases recién citadas— hacia lo que podríamos describir como su fundamentación metafísico-antropológica, es decir, el análisis de lo que el trabajo implica y presupone en el sujeto que lo realiza; en otras palabras, hacia la consideración del trabajo en cuanto expresión de la espiritualidad del hombre y a la consiguiente comparación con las restantes actividades espirituales.

En Hegel, en cambio, la atención se dirige hacia la obra que el trabajador realiza, y, más concretamente, hacia los frutos o resultados del trabajo y su repercusión en el devenir de la historia. Así en las *Lecciones de Jena*, primera obra en la que se ocupa de nuestro tema, presenta el trabajo como mediación entre las necesidades humanas y su posterior satisfacción. El animal, que experimenta también necesidades, está condicionado por ellas y satisface su instinto devorando el objeto de su deseo, es decir, haciéndolo desaparecer; en consecuencia, parte siempre de cero. En el hombre, que no es instinto sino racionalidad, no hay una conexión inmediata entre las necesidades y su satisfacción: el ser humano puede, en efecto, trascender sus necesidades inmediatas y atender a las necesidades humanas en general, es decir, actuar universalmente, ordenar su esfuerzo a la producción de bienes que personalmente no necesita, pero que puede intercambiar con otros. El trabajo, y los frutos que el trabajo produce, aparecen así como un intermedio o mediación entre las necesidades vitales y su ulterior satisfacción, dando lugar a un proceso que tiende a crecer a medida que se desarrolla la división del trabajo y se afinan y perfeccionan los instrumentos. Todo ello trae consigo una separación o distanciamiento entre el hombre y su entorno —cuestión a la que Hegel, como buen romántico, no deja de ser sensible—, pero —y en este punto insiste sobre todo— implica primordialmente progreso, desarrollo, enriquecimiento colectivo¹⁷.

Estas reflexiones hegelianas pueden prolongarse en muchas direcciones. Una de ellas es la apuntada por el propio Hegel al esbozar, en la *Fenomenología del espíritu*¹⁸, su conocido análisis de la conciencia humana

16. Para la doctrina de Santo Tomás de Aquino sobre el trabajo ver G. CENACCHI, *Il lavoro nel pensiero di Tommaso d'Aquino*, Roma 1977, con la bibliografía allí citada.

17. Cfr. *Jenenser Realphilosophie*, ed. Hoffmeister, t. I, pp. 197 s, 220 s, 236 s, y t. II, pp. 197 s y 213 s; ideas parecidas, aunque expresadas de forma menos neta, se encuentran también en los *Principios sobre la filosofía del derecho*.

18. *Fenomenología del espíritu*, IV, A; trad. de W. ROCES, Madrid 1966, pp. 117-119

en cuanto marcada por la tensión dialéctica entre el señor y el esclavo: el esclavo está alienado, despojado de sí mismo, puesto que los frutos de su trabajo no redundan en su propio provecho sino en el de su señor; el señor, por su parte, se proclama libre, pero en realidad su libertad no es completa, e incluso puede ser considerada aparente, ya que depende del esclavo de quien necesita por entero para vivir, y es por tanto, de algún modo, esclavo de su esclavo. La conciencia humana, articulada en esos dos estadios o momentos, es, por eso, conciencia escindida, necesitada de reconciliación.

Karl Marx entronca directamente con estos análisis de Hegel, si bien materializándolos y reificándolos al substituir lo que en Hegel son momentos del despliegue concienical del espíritu por clases sociales enfrentadas entre sí. De ahí su visión del acontecer como un sucederse de revoluciones en las que las clases explotadas —esclavas, pero a la vez auténtico motor la historia mediante su trabajo— van destronando a sus sucesivos explotadores, hasta que llegue un momento en el que el proletariado industrial —clase desposeída y esclavizada hasta el extremo— tome el poder, provocando la última y definitiva de las revoluciones, con la que se destruirá toda distinción entre explotadores y explotados y se dará lugar a una plena reconciliación entre el hombre y la naturaleza por él dominada. Así, según la célebre frase de los *Manuscritos de 1844*, «toda la llamada historia universal no es otra cosa que la generación del hombre por medio del trabajo humano»¹⁹, es decir, por medio del progresivo sucederse de las estructuras de producción que el trabajar engendra.

3. *Actividad productiva y dinamismo histórico*

Jacques Maritain comentó, hace ya varios decenios, que las ideas de Marx pueden ser interpretadas, en el conjunto de la historia de la filosofía, como una revancha de la causa material: las condiciones materiales del existir humano, poco considerados hasta ese momento, acceden en su obra a un lugar de primer plano²⁰. Por nuestra parte, y teniendo a la vista las coordenadas históricas a las que hemos hecho referencia, diríamos más bien que el pensamiento de Marx representa, en más de un aspecto, una inversión del de Aristóteles: para el filósofo griego el trabajador, el

19. *Manuscritos económico-filosóficos*, trad. de W. Rocés, Barcelona 1975, p. 126.

20. *Humanisme intégral*, París 1936, pp. 52 ss.

esclavo, es necesario a fin de que, aprovechando los frutos de su trabajo, pueda darse el hombre libre; en el pensador alemán el esclavo, consciente por fin del valor de su tarea, defenestra a quienes vivían de él y se instala a sí mismo en el reino de la libertad²¹.

Los procesos de inversión y de revancha suelen traer consigo destrucciones y pérdidas, ya que las actitudes reactivas no son buenas consejeras. El que acabamos de mencionar confirma la regla. Porque algo de Aristóteles, tenía, sin duda, que ser denunciado y abandonado: ese aristocratismo que le lleva a ensalzar a los pocos y despreciar a los muchos; pero algo debe ser conservado: la magnanimidad, el sentido del heroísmo, la conciencia, en suma —por decirlo con palabras que el propio Aristóteles empleara—, de que al hombre hay que proponerle «algo más que lo humano».

Enfrentándose con esta problemática, y a fin de elucidarla, Hannah Arendt apuntó la conveniencia de distinguir entre labor, trabajo y acción. Por labor entiende la actividad relacionada de modo inmediato con las necesidades vitales, con la conservación tanto del individuo como de la especie: alimentarse, crecer, curar deficiencias y enfermedades protegerse de las inclemencias del tiempo...; en suma, quehaceres ordenados a mantener el metabolismo de la vida, que no dejan tras sí huella —aparte de la vida misma—, ya que lo producido es consumido en el instante mismo de su producción, en un proceso tan incesante e indefinido como el que caracteriza al ciclo constante del vivir. Por trabajo entiende en cambio lo que podríamos definir como tarea fabricadora, es decir, la actividad que surge de la capacidad imaginativa y creadora del hombre, dando lugar a objetos e instrumentos que no se consumen, sino que permanecen. Por acción finalmente entiende lo que los griegos definían como vida cívica: el convivir y dialogar entre hombres que se reconocen libres y se proponen metas o hazañas que doten de valor a la vida.

Mérito de la época moderna es haber percibido la fuerza implicada en el trabajo y su capacidad para transformar el mundo, al dar lugar a instrumentos que se mantienen y acumulan haciendo posible un dominio cada vez mayor de la naturaleza. Pero lastró ese mérito al plantear de for-

21. Que las ideas de Hegel implican una inversión del planteamiento aristotélico fue advertido y formulado con nitidez por uno de los miembros de la izquierda hegeliana que precedieron a Marx y le prepararon el camino: concretamente, Arnold Ruge. Sobre el desarrollo de las ideas sobre el trabajo desde Hegel a Marx, puede verse K. LOWITH, *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria en el pensamiento del siglo XIX*, Buenos Aires 1968, pp. 367-393.

ma equivocada la conexión o jerarquía entre las tres actividades recién mencionadas. Más concretamente, el error de Marx —y de Adam Smith, pues en este punto ambos pensadores coinciden— consistió en dar la primacía a la labor, a la actividad encaminada a atender las necesidades vitales; es decir, en concebir la historia como un proceso en el que el hombre, consiguiendo satisfacer sus necesidades, alcanzaría la plenitud. De esa forma, la fuerza creadora del trabajo quedó orientada hacia la progresiva e incesante producción de bienes de consumo, de donde se esperaba la llegada a una situación humana óptima, y el valor de la acción resultó ignorado y desconocido, hasta acabar considerándola una actividad parasitaria —incapaz de producir riqueza— o incluso un mero subproducto de ese desarrollo humano y social que la producción de bienes permite alcanzar²².

Aún sin compartir todos los puntos del análisis de Hannah Arendt, no tenemos obstáculo en reconocer que, en más de un aspecto, va al centro del problema. Todo planteamiento que haga girar la dinámica histórica en torno a la producción del bienes, como si ese fuera su eje fundamental y decisivo, implica concebir al hombre como animal de necesidades y no, según lo que realmente es, como un ser de ideales; desconoce en consecuencia la verdadera naturaleza del espíritu y se incapacitar para entender y afrontar adecuadamente el devenir histórico, al que priva de meta y de sentido. De ahí que, al ocuparse del trabajo, tienda a concebirlo no sólo como actividad productiva —que realmente lo es—, sino como mera fuerza en orden a la producción, lanzándolo, una vez acontecida la revolución tecnológica moderna, hacia una productividad sin duda creciente, pero incapaz por sí sola de satisfacer al hombre —ya que nuestras aspiraciones son de otro orden—, y que en consecuencia deja intacto el problema de nuestro destino dilatando indefinidamente su solución. En su versión colectivista, al intentar concentrar en una sola instancia de decisión la totalidad de la fuerza de trabajo, ese modo de pensar provocará un totalitarismo que promete una sociedad perfecta que nunca llega y que, en su proceder hacia adelante, siembra la historia de ruinas y cadáveres. En su versión individualista, dará lugar a una sociedad consumista donde la abundancia —o incluso sobreabundancia— de bienes convive con el hastío de un hombre, que, sobrado de medios pero privado de ideales y de fines, se encuentra condenado al inmoralismo o a la vaciedad existencial.

22. H. ARENDT, *La condición humana*, Barcelona 1974; la distinción entre labor, trabajo y acción es propuesta al principio del libro (pp. 19-20) y glosada y desarrollada después a lo largo de toda la obra.

Es necesario restablecer la verdad del espíritu, recuperar, por decirlo con la terminología de Hannah Arendt, la justa jerarquía y conexión entre las actividades: colocar la labor y el trabajo al servicio de la acción, es decir, de aquella actividad —el convivir y reconocerse entre hombres— que es propia, verdadera y auténticamente humana. El mantenimiento de la vida singular y la supervivencia de la especie no valen por sí mismas, sino por relación a los ideales y valores que el hombre desarrolla y plasma en hechos. La aportación de bienes y la fabricación de instrumentos poseen valor no porque contribuyan al prolongarse del mero vivir, sino porque permiten afrontar la existencia proponiéndose metas nuevas y, de seablemente, cada vez más altas.

4. *Dinamismo histórico y realización de la persona*

¿Qué implicaciones trae consigo esa recuperación de una justa jerarquía entre las dimensiones o facetas de la actividad laboral?, ¿cómo articularla en concreto? Para contestar a estas preguntas resultará útil volver sobre el planteamiento aristotélico, a fin de analizarlo con más detalle y estar así en condiciones de apreciar mejor otros desarrollos posteriores.

Esquemáticamente cabe decir que en la doctrina del Estagirita respecto al trabajo confluyen tres afirmaciones:

a) La consideración del hombre como ser espiritual, dotado de vida inmanente. De ahí la distinción entre *praxis* y *poiesis*, entre *agere* y *facere*, entre actuar y producir, entre acciones que implican un desarrollo de esa vida inmanente y acciones que implican una transformación del mundo, para, en un segundo momento, colocar el acento en las primeras: el hombre no se perfecciona por lo que pone o coloca fuera de sí, sino por el incremento de su propio ser; en otras palabras, por la virtud.

b) La percepción de la concatenación entre las actividades humanas, que no sólo se distinguen entre sí, sino que se coordinan y precisamente subordinándose unas a otras: la acción del soldado está subordinada a la de quien dirige el ejército; la del albañil, a la del arquitecto; la del remero, a la del timonel que fija el rumbo de la nave... En otras palabras, hay acciones que adquieren pleno sentido sólo en relación y en dependencia de otras, a las que están subordinadas y de cuya nobleza participan: el soldado, de la del general; el albañil, de la del arquitecto; el remero, de la del timonel, y así sucesivamente.

c) El aristocratismo al que antes nos referíamos, o dicho en términos más concretos, esa unilateralidad que llevó a los griegos a admirar la acción política y guerrera, pero a desconocer la grandeza de otras dimensiones de la vida humana, o a reconocérsela sólo en relación a la política y a la milicia, en cuanto requisito, preparación o complemento de lo que estas últimas reclaman.

Tomando estas ideas aristotélicas como punto de referencia digamos, en palabras breves, que, a nuestro juicio, una adecuada reflexión sobre el trabajo, debe mantener la primera de las afirmaciones del Estagirita, pero denunciando la tercera y, en consecuencia, revisando la segunda. La tarea que acabamos de apuntar no es, por lo demás, una tarea nueva, ya que estamos precisamente ante una de las cuestiones sobre las que ha incidido, desde antiguo, la fe cristiana, a la que ha llegado el momento hacer referencia detenida.

Para exponer el mensaje sobre el trabajo implicado en la fe cristiana cabe comenzar —de hecho se procede así con relativa frecuencia— recogiendo y comentando los textos bíblicos en los que se habla expresa y directamente sobre la acción de trabajar y cuanto la acompaña o rodea²³. Es, sin duda alguna, una metodología legítima, con tal de que no se aplique de modo reduccionista, es decir, limitándose estricta y exclusivamente a esos textos, ya que lo que caracteriza a la predicación cristiana no es tanto una enseñanza sobre el trabajo temáticamente desarrollada, cuanto una doctrina —una revelación— sobre Dios y sobre el hombre y, en consecuencia, sobre todo el conjunto de realidades —el trabajo entre ellas— que enmarcan y configuran la existencia humana²⁴.

23. Para una introducción a las enseñanzas bíblicas sobre el trabajo, pueden consultarse: W. BIENERT, *Die Arbeit nach der Lehre der Bibel*, Stuttgart 1956; I. GIORDANI, *Il messaggio sociale del cristianesimo*, Roma 1958; G. BERTRAM, *Ergon*, en TWNT, t. II, cc. 631-649; L. RAMLOT, *Trabajo*, en *Enciclopedia de la Biblia*, Barcelona 1965, t. 6, cc. 1050-1075; M. RIBER, *El trabajo en la Biblia*, Bilbao 1966; A. RICHARDSON, *The biblical doctrine of work*, Londres 1952.

24. En este sentido la bibliografía citada en la nota anterior debe completarse con la referencia, de una parte, a los documentos y textos de doctrina social de la Iglesia y, de otra, a los intentos de reflexión teológico-dogmática sobre el trabajo, relativamente numerosos a partir de la década de 1940. La misma amplitud de la bibliografía nos exime de todo intento bibliográfico ni siquiera aproximado, limitémonos pues a algunas referencias indicativas: una síntesis de las orientaciones contenidas en los documentos de la doctrina social de la Iglesia puede verse en J. L. GUTIERREZ, *Trabajo*, en *Conceptos fundamentales en la doctrina social de la Iglesia*, Madrid 1971, t. IV, pp. 373-386; J. HOFFNER, *Manual de doctrina social cristiana*, Madrid 1983, pp. 146-181, y J. M. IBAÑEZ-LANGLOIS, *Doctrina social de la Iglesia*, Pamplona 1987, pp. 47-60 y 163-176; un balance de la reflexión teológico-dogmática puede encontrarse en cambio en G. ANGELINI, *La teología*

«¿Qué valor debe tener el hombre a los ojos del Creador, si ha merecido tener tan grande Redentor, si Dios ha dado a su Hijo a fin de que él, el hombre, no muera sino que tenga vida eterna!», exclamaba Juan Pablo II en la *Redemptor hominis* para añadir enseguida: «ese profundo estupor respecto al valor y a la dignidad del hombre se llama Evangelio, es decir, Buena Nueva. Se llama también cristianismo»²⁵. El hombre, cada hombre, no es fruto del acaso, mónada arrojada a un universo carente de fin y de sentido, ni mero individuo válido sólo en cuanto que contribuye a la conservación la especie de la que forma parte, sino ser concreto amado por sí mismo, venido a la existencia como fruto de un querer singular de Dios y destinado, en su personal singularidad, a pervivir eternamente.

No sólo algunos individuos particularmente agraciados por la naturaleza o por la fortuna, sino todo hombre y toda mujer están dotados de valor. No sólo algunos momentos especiales de nuestra vida, sino todo instante, aun el aparentemente más vulgar, anodino y oscuro, posee densidad y sentido, ya que cada uno de los momentos de nuestro vivir está en relación inmediata con Dios y contribuye a edificar nuestro personal destino; más aún, el destino de la humanidad ya que todo hombre, incorporado a Cristo, participa de su misión y contribuye, con El y El, a conducir el universo hasta su meta definitiva.

En ese contexto existencial ha de ser colocado el trabajo, que manifiesta así la pluralidad y amplitud de sus virtualidades. «El trabajo, todo trabajo —ha escrito Mons. Escrivá de Balaguer—, es testimonio de la dignidad del hombre, de su dominio sobre la creación. Es ocasión de desarrollo de la propia personalidad. Es vínculo de unión con los demás seres, fuente de recursos para sostener a la propia familia; medio de contribuir a la mejora de la sociedad en la que se vive, y al progreso de toda la humanidad. Para un cristiano, esas perspectivas se alargan y se amplían. Porque el trabajo aparece como participación en la obra creadora de Dios (...). Porque, además, al haber sido asumido por Cristo, el trabajo se nos presenta como realidad redimida y redentora: no sólo el ámbito en el que

cattolica e il lavoro, en «Teologia», 8 (1983) 3-29; M. D. CHENU, *Trabajo*, en *Conceptos fundamentales de la teología*, Madrid 1967, t. IV, pp. 368-382; ID, *Trabajo*, en *Sacramentum mundi. Enciclopedia teológica*, Barcelona 1978, t. VI, pp. 671-683; J. DAVID, *Teología de las realidades terrenas*, en J. FEINER y otros, *Panorama de la teología actual*, Madrid 1961, pp. 675-700; J. L. ILLANES, *Lavoro*, en *Dizionario enciclopedico di spiritualità*, Roma 1990, t. II, pp. 1404-1409.

25. JUAN PABLO II, Enc. *Redemptor hominis*, n. 11.

el hombre vive, sino medio y camino de santidad, realidad santificable y santificadora»²⁶.

De acuerdo con el horizonte que estos textos y consideraciones nos abren, puede decirse que las acciones y tareas humanas están dotadas de significación a diversos niveles y en diversos contextos. De una parte, en el contexto del dinamismo social en el que las distintas tareas se entrecruzan completándose y, según los casos, confiriendo o recibiendo sentido. De otra, en referencia a la acción redentora de Cristo, en la que, por la gracia, nuestro actuar ha sido insertado. No hace falta que nos detengamos ahora en el primero de esos niveles, ya suficientemente comentado. Sí, en cambio, debemos hacerlo en el segundo.

De ahí derivan, en efecto, no sólo esa conciencia de vocación personal que es connatural a la fe cristiana, sino también —y aquí importa subrayarlo— esa superación de divisiones que formulara San Pablo con palabras netas: «ya no hay judío ni griego; ni esclavo ni libre; ni hombre ni mujer, ya que todos vosotros sois uno en Cristo Jesús»²⁷. Todas las distinciones, también las que derivan de la diversidad de ocupaciones y tareas, resultan trascendidas e incluso abolidas por la realidad suprema de la incorporación a la vida de Dios en Cristo. Las diferencias pueden, a nivel empírico, mantenerse —y algunas de ellas estar incluso destinadas a mantenerse mientras duren los tiempos—, pero han perdido su radicalidad.

No hay, pues, desde esa perspectiva, y por lo que al trabajo se refiere, «oficios de poca categoría»²⁸, ocupaciones o actividades carentes de significación: toda tarea, aunque pueda parecer carente de brillo y de posibilidades de riqueza, está dotada de plenitud de valor y de sentido, ya que se inserta en una historia de salvación regida por el amor de Dios y centrada en Cristo.

Estas afirmaciones se sitúan, ni que decir tiene, a un nivel trascendente, pero, precisamente por ello, inciden en las consideraciones empíricas: la trascendencia no nos remite a un mundo aparte, extraño y ajeno a lo inmediato, sino a la hondura de lo que inmediatamente vivimos y

26. J. ESCRIVA DE BALAGUER, *Es Cristo que pasa*, n. 47. Para una aproximación a la doctrina de Mons. Escrivá de Balaguer sobre el trabajo puede verse nuestro estudio *La santificación del trabajo*, Madrid 1980, así como P. RODRIGUEZ, *Vocación, trabajo, contemplación*, Pamplona 1986, y J. M. AUBERT, *La santificación del trabajo*, en AA.VV., *Mons. Josemaría Escrivá de Balaguer y el Opus Dei*, Pamplona 1985, pp. 215-224.

27. Gal 3, 28; ver también Rom 10, 12 y Col 3, 11.

28. J. ESCRIVA DE BALAGUER, *Forja*, n. 618.

tocamos. La valoración del trabajo, de todo trabajo, desde la perspectiva salvífica, repercute necesaria y lógicamente en su valoración desde toda otra perspectiva. De ahí, entre otras, dos conclusiones que aquí importa destacar: una socio-antropológica, otra ético-moral.

a) De acuerdo con el horizonte al que abre la fe cristiana, no cabe —ésta es la primera de esas conclusiones— privilegiar de manera absoluta y unilateral actividad alguna, menospreciando las otras, puesto que todo ser humano es capaz de grandeza, más aún de infinita grandeza y de una grandeza a la que puede y debe acceder en y a través de su concreta existencia. La división del trabajo subsistirá sin duda, con una u otra fisonomía, a lo largo de toda la historia humana, y con ella la vinculación e incluso subordinación de unos trabajos a otros, pero esa división y esa subordinación no pueden ser entendidas como negación de todo valor a algunos menesteres y ocupaciones, sino expresión de una complementariedad de tareas entre sí diversas pero poseedoras cada una de ellas de razón de ser, sentido y capacidad de personalización.

b) Esa valoración de las diversas tareas —ésta es la segunda conclusión— connota, además, implicaciones éticas; reclama, en efecto, de la sociedad en su conjunto y de todos quienes la integran un esfuerzo decidido para procurar que todo trabajo pueda desempeñarse de acuerdo con la dimensión espiritual y la vocación de eternidad que posee todo ser humano. La sociedad podrá configurarse de formas muy distintas, según el devenir de la historia, pero en todo momento deberá estructurarse de manera que respete, refleje y favorezca la dignidad que poseen y a la que están llamados todos y cada uno de los hombres y mujeres que la componen

5. *La ética en cuanto dimensión immanente al proceso del trabajo*

Podemos recuperar ahora cuanto decíamos antes sobre el trabajo como fuerza motriz de la historia en cuanto actividad productora de bienes. Una conclusión se impone: precisamente porque es una actividad productiva de bienes que inciden en la sociedad humana, el trabajo no se justifica por la mera producción, sino por aquella producción que refleja verdaderamente el bien del hombre y contribuye a su ulterior desarrollo o crecimiento. En otras palabras, «el trabajo humano no puede ser considerado únicamente en la perspectiva de lo que produce inmediatamente: el trabajo no es nunca una acción que termine (que se agote) en la producción de su efecto mecánico propio», es decir, del bien al que inmediata y materialmente da lugar, ya que la acción laboral es siempre actividad «configu-

radora del mundo humano»²⁹. En otras palabras —como ya apuntábamos al principio y acabamos hace poco de recordar—, el trabajo connota siempre coordenadas éticas y antropológicas y desde ellas debe ser juzgado. Producción y bien humano, economía y desarrollo integral del hombre, técnica y ética pueden ser distinguidos teóricamente, pero han de estar íntimamente unidos en la realidad.

Estamos, sin duda, ante una de las tesis o afirmaciones en torno a las que gira la totalidad del magisterio eclesiástico sobre temas económico-sociales, ya desde la *Rerum novarum*, hasta alcanzar su culminación en la *Laborem exercens*. El esfuerzo intelectual que Juan Pablo II despliega en esta encíclica se ordena, de manera directa, a esa finalidad, entrando para ello en diálogo con cuanto ha ido afirmando y experimentando sobre el trabajo la cultura contemporánea. De ahí que comience la exposición dejando constancia de la virtualidad histórica del trabajar humano, y señalando que esa virtualidad y esa eficacia son expresión de una capacidad de dominio sobre la naturaleza que le fue conferida al hombre por Dios desde los inicios de la historia, según testifica el relato del *Génesis*³⁰.

No hay, ni en éste ni en otros textos de Juan Pablo II, eco alguno de recelos como los que expresaba el mito de Prometeo ni reticencias frente al *homo faber* y su conciencia de protagonismo histórico. Sí hay, en cambio, una decidida reafirmación de la instancia ética como elemento intrínseco a la dinámica propia del trabajar. El «trabajo en sentido objetivo» —la acción por la que el hombre transforma su entorno, los frutos de ese trabajo, el dominio sobre la tierra acumulado a lo largo de generaciones, los saberes y los instrumentos que autorizan a pensar en un dominio cada vez más hondo y extendido—, ha de estar subordinado, en todo momento, al «trabajo en sentido subjetivo», al hombre que trabaja y que debe realizarse como hombre también en su trabajar³¹. Y ha de estarlo no en virtud de exigencias heterónomas y voluntaristas, sino porque así lo reclama la misma naturaleza del acto y proceso de trabajar.

El trabajo es posible, en efecto, porque hay en el hombre una excedencia sobre esa naturaleza de la que, desde otra perspectiva, forma, sin duda alguna, parte. Es esa excedencia —o sea, su espiritualidad y, dicho

29. A. RUIZ RETEGUI, *Ética del trabajo*, en AA. VV., *Deontología biológica*, Pamplona 1987, p. 74.

30. *Laborem exercens*, n. 4.

31. *Laborem exercens*, nn. 5-6. Sobre este tema, además de nuestro artículo ya citado en la nota 7, puede verse el de J. CHOZA, *Sentido objetivo y sentido subjetivo del trabajo*, en la misma obra colectiva, pp. 231-266.

más concreta y preñantemente, su condición de ser creado a imagen de Dios— lo que le permite al hombre actuar universalmente, es decir, trascender sus necesidades inmediatas, captar los dinamismos de la naturaleza sometiéndolos a sus fines, operar coordinando su acción con la de otros hombres a fin ordenarla, consciente y reflejamente, hacia un objetivo común. El hombre es, por eso, no sólo el factor originante del trabajo, sino, real y verdaderamente, su sujeto: quien está debajo (*sub-jectum*), quien lo hace posible y quien lo sostiene. Y ello no sólo en las etapas incoativas e iniciales de la historia, sino en cualquier fase o tiempo: por mucho que, en su proceder histórico, la actividad laboral se tecnifique y objetivice, en todo momento el trabajo continúa emanando del hombre y dependiendo de él, mientras que su desaparición (la del ser humano) implicaría la cesación automática del proceso³².

Esta excedencia del hombre, que estuvo presente en los inicios del trabajo y sostiene su progresar histórico, está presente también en su fin; mejor dicho, hace que el trabajo tenga un fin: el hombre mismo, ya que sólo el hombre, por ser espíritu, trasciende el devenir y puede constituirse como fin o meta que dote de dirección y de sentido a los hechos que le anteceden. «El trabajo —declara la *Laborem exercens*— está en función del hombre y no el hombre en función del trabajo»; el valor del trabajo ha de medirse «sobre todo» con «el metro de la dignidad» de su sujeto, «o sea de la persona, del hombre que lo realiza», porque «en fin de cuentas, la finalidad del trabajo, de cualquier trabajo realizado por el hombre (...) permanece siempre el hombre mismo»³³.

La íntima conexión entre trabajo en sentido objetivo y trabajo en sentido subjetivo, entre desarrollo de la capacidad productiva y humanización, no impide que cada dimensión tenga su propia dinámica. La efectiva compenetración, la ordenación real de los frutos del trabajo al servicio de la persona, no está garantizada de antemano, ya que la falibilidad y la libertad humanas marcan a la historia con el sello de la ambivalencia. Estamos, pues, no ante una realidad mecánica, sino ante un ideal ético. Y un ideal que tiene necesidad de concretarse y precisar sus contornos en cada coyuntura histórica, ya que trabajo y desarrollo integral humano no se articulan de la misma manera en una civilización agrícola que en una sociedad industrializada y, ya en nuestros días, marcada por la informática y la rapidez de las comunicaciones.

32. *Laborem exercens*, n. 5.

33. *Laborem exercens*, n. 6.

No resultaría difícil, repasando los manuales clásicos sobre la justicia y los modernos tratados de doctrina social de la Iglesia, o, simplemente, releendo los documentos del magisterio eclesiástico, esbozar y comentar algunos de los rasgos o perfiles de ese ideal: conciencia de la dignidad humana del trabajador, solidaridad, responsabilidad ante las propias tareas, competencia científico-profesional, etc., etc. Tampoco ofrecería particulares dificultades esbozar la incidencia de esos principios en relación a situaciones y problemas de ámbito empresarial, nacional o internacional, siguiendo la línea de los mismos documentos pontificios, desde la *Rerum novarum*, hasta la *Mater et Magistra*, la *Populorum progressio* o la *Sollicitudo rei socialis*. No es, sin embargo, nuestra intención entrar en el análisis de cuestiones éticas particulares. Quisiéramos más bien subrayar ese carácter intrínseco o inmanente de la dimensión ética, al que hace un momento ya nos hemos referido. Hagamos, al respecto, dos afirmaciones complementarias:

a) debe excluirse, sin duda, todo «despotismo» de la ética y de la teología, es decir, todo intento de dictar ley desde premisas ético-teológicas abstractas y desconectadas de un análisis pormenorizado de lo real: el saber humano no procede de modo rigidamente deductivo —como pensó Descartes y, más aún, Spinoza, y tras ellos numerosos autores, entre los que se incluye Marx—, sino mediante sucesivas aproximaciones a la realidad y dando origen a una pluralidad de ciencias, que deben mantenerse en constante y mutuo diálogo;

b) pero debe excluirse también todo modo de pensar según el cual la dimensión ética sería sólo una «realidad segunda», que se limita a rozar una supuesta «realidad primera», dejándola inmutada en su substancia.

La dimensión ética no adviene al trabajo —y a las otras actividades humanas— como desde fuera, yuxtaponiéndose a realidades ya constituidas, sino que se compenetra con la naturaleza misma de las cosas, es decir, en nuestro caso concreto, con la dinámica que origina y configura al trabajo, contribuyendo a su constitución como tal trabajo, es decir, como tarea mediante la que el hombre domina la naturaleza para colocarla al servicio de su propia y progresiva realización.

Hay niveles, en todas las ciencias, también en las ciencias sociales, en los que puede prescindirse de problemas de fundamentación, pero, en la medida en que nos acercamos al hombre, la idea de una «neutralidad antropológica» no deja de ser un espejismo que deforma la verdad de las cosas. Menos aún cabe una neutralidad de ese tipo en relación con la realidad concreta —es decir, con el desplegarse efectivo de la actividad socio-

económica y laboral— en la que los hombres se hacen presentes e intervienen con la totalidades de sus afanes, intereses, juicios y motivaciones. La vida empresarial, las políticas económicas, la configuración fáctica de las estructuras y actividades laborales, así como los grandes sistemas o modelos de acción, vehiculan, necesaria e inevitablemente, una determinada comprensión del hombre, y contribuyen por tanto, consciente o inconscientemente, a su difusión.

El hombre es, lo quiera o no, un ser de perspectivas últimas y de acciones criteriadas. No nos es dado optar entre abrírnos al influjo de una visión ética de las cosas y cerrarnos a todo influjo de ese orden, ya que, de una forma u otra, la ética y la antropología terminan por hacerse presentes en nuestra acción, si es que no lo estaban ya desde el principio. La pregunta que cabe formular ante las realidades sociales —y, en consecuencia, ante el trabajo y su configuración social— no es, pues, si subyace o no a ellas alguna visión o comprensión del hombre, sino más bien cuál es la visión concreta que presuponen y en qué grado esa visión refleja la verdad acerca de la persona humana. No es, huelga decirlo, una pregunta sin importancia: de la sinceridad con que se formule —y se responda— depende una vivencia auténticamente humana —ética y espiritual— de la actividad laboral y, en consecuencia, que el trabajo pueda de hecho desplegar todas las virtualidades históricas que, como fuerza configuradora de la sociedad, está llamado a tener.

José Luis Illanes
Facultad de Teología
Universidad de Navarra
PAMPLONA